TEMA 11: LA EUCARISTÍA

Introducción.

Posición central de la eucaristía.

¿Qué lugar ocupa la eucaristía en la sacramentología cristiana? La eucaristía es el «sacramento de los sacramentos» (Suma Teología III, q.65, a.3) de la Iglesia, en el que se centra y concentra la totalidad de la vida cristiana.

En efecto, a la incorporación del creyente a Cristo y a la Iglesia por el Bautismo sigue la participación en su mismo Cuerpo. Además, a diferencia de los demás sacramentos, en la eucaristía no sale Jesús al encuentro del creyente sólo en el poder santificador del signo sacramental, sino en sí mismo, en su misma persona. Como decía santo Tomás: no sólo se nos da la gracia, sino al Autor de la gracia. En los otros sacramentos, los signos sacramentales trasmiten una presencia real dinámica, mientras que en la eucarístia se trata de una presencia real, personal, (DH 1639). Por tanto, en el sacramento eucarístico confluyen como en un punto, todas las líneas del misterio cristiano: la antropología, la autoapertura historico-salvífica del Dios trino, la cristología, la pneumatología, la eclesiología, la escatología[1].

Este carácter central de la eucaristía ha quedado recogido en diversos documentos de la Iglesia: es «fuente y cumbre de toda la vida cristiana» (LG 11); «cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de dónde mana toda su fuerza» (SC 10); «el misterio eucarístico es, sin duda, el centro de la liturgia sagrada y, más aún, de la vida cristiana» (*Eucharisticum mysterium,* 1).

Desde un punto de vista histórico-salvífico, la eucaristía viene a ser el centro sacramental actualizante del mismo misterio central de esta historia: el misterio pascual, que, por voluntad de Cristo y obra del Espíritu, se hace presenta a su Iglesia, para alabanza del Padre y santificación de los hombres (SC 7).

Desde un punto de vista eclesial, la eucaristía es la manifestación y realización más significativa de la Iglesia; ya que en ella tiene lugar la plena integración del cristo individual en el Cristo total; en ella Cristo se hace presente a su Iglesia de la forma más intensa; en ella se manifiestan y renuevan las diversas dimensiones de su misión (comunión, palabra, liturgia, caridad); se manifiesta como el misterio convocado para la misión (misterio-comunión-misión). La misma «ordenación jerárquica» de los servicios y ministerios que intervienen en la acción eucarística está manifestando la estructura ministerial y jerárquica del Pueblo de Dios. «La Eucaristía nutre y modela a la Iglesia [...] el misterio de la Iglesia es anunciado, gustado y vivido de manera insuperable en la eucaristía» (*Dies Domini*, 32).

Desde un punto de vista comunitario y personal, la eucaristía constituye el centro que articula la vida cristiana, y manifiesta la estrecha relación entre rito objetivo y fe personal[2].

También la eucaristía, como signo eficaz, interviene en la mediación entre fe y razón: es, en concreto, «en el horizonte sacramental de la revelación y, en particular, en el signo eucarístico donde la unidad inseparable entre la realidad y su significado permita captar la profundidad del misterio. Cristo en la eucaristía está verdaderamente presente y vivo, y actúa con su Espíritu, pero, como acertadamente decía santo Tomás, "lo que no comprendes y no ves, lo atestigua una fe viva, más allá de todo el orden de la naturaleza» (*Fides et ratio*, 13).

[1] Estas razones se encuentran en G. L. MÜLLER, *Dogmática.* Barcelona 1998, 695.
[2] Cf. D. BOROBIO, *Eucaristía*, Madrid 2000, XIII-XIV.

Por tanto, «la Eucaristía es el compendio y la suma de nuestra fe: "nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía, y a su vez la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar" (S. Ireneo, *Adv. Haer.*, 4, 18, 5)»[3].

Diversas impostaciones

La tesis se puede presentar de diversas maneras: Primero, recordamos el esquema que utiliza el **Catecismo** (1322-1405).

Comienza la exposición recordando dos grandes verdades de la fe eclesial eucarística: que «la sagrada eucaristía culmina la iniciación cristiana» (1322); y que «es fuente y cima de toda la vida cristiana» (1324). Estas dos afirmaciones subrayadas en el Vaticano II y documentos posteriores, muestran la importancia y centralidad de la eucaristía, pues en ella se encuentra «el compendio y la suma de nuestra fe» (1327). A partir de estas grandes afirmaciones, se explican los diversos aspectos.

Comienza con una presentación de los «nombres del sacramento» (1328-1332: eucaristía-banquete del Señor-fracción del pan-asamblea eucarística o sinaxis-memorial-santo sacrificio-santa y divina liturgia-comunión-santa misa).

El capítulo dedicado a la eucaristía en la economía de la salvación explica el sentido de los signos del pan y del vino en el Antiguo y el Nuevo Testamento, con referencia especial a la multiplicación de los panes, a la última cena con las palabras de institución, y al cumplimiento por parte de la primera comunidad (1333-1344).

Seguidamente, se pasa a presentar la celebración litúrgica de la eucaristía (1345-1355), destacando la estructura fundamental dela celebración (Palabra –rito), así como el sentido y el dinamismo de las diversas partes (reunión-palabras-ofrendas-rito), con especial atención a al «anáfora» y los elementos que la integran (prefacio-epíclesis, relato de la institución, anamnesis, intercesiones). Esta parte integra muy bien teología y celebración y ofrece, además, elementos adecuados para una buena catequesis sobre el tema.

A continuación se proponen los capítulos más doctrinales sobre la eucaristía: el c.V (sacrificio sacramental), y el c.VI, Banquete pascual. Sin duda, el catecismo quiere presentar de forma equilibrada y complementaria los dos aspectos centrales, cuya interpretación originó en la historia numerosas discusiones: mientras que los católicos insistieron el el sacrificio, los reformadores lo hicieron en el banquete. En concreto, el c.V reúne en torno al «sacrificio» los aspectos de acción de gracias, memorial, presencia. Para significar que no se trata de una repetición material del sacrificio único e irrepetible, tiene en cuenta expresiones de la teología católica actual: «sacramento del sacrificio», «memorial del sacrificio», «representación memorial».

En cuanto al aspecto de la presencia real, se sitúa en el contexto de presencia del sacrificio, de otras formas de presencia de Cristo, y de acción que se realiza «por el poder de la Palabra y del espíritu Santo» (1373-1381). Sin entrar en cuestiones debatidas (forma de esta presencia...), resalta la singularidad de esta presencia bajo las especies eucarísticas, recordando la doctrina de la tradición, de Trento y de los papas actuales sobre la «transustanciación». Por se una presencia «permanente», se explica la adoración y el culto a la eucaristía fuera de la misa, como expresión y a la vez alimento de la fe.

El capítulo VI trata sobre el banquete sacrificial, resaltando la complementariedad de ambos aspectos. Se trata de un banquete de comunión, en el que todos estamos llamados a participar, con las debidas disposiciones: no tener conciencia de pecado grave, humildad y fe...

[3] Catecismo Iglesia Católica, 1327.

En cuanto a los frutos de la comunión, el Catecismo subraya: la vivificación y fortalecimiento, la conciencia de la misión, la separación del pecado y el perdón de los pecados veniales, la renovación de la comunión eclesial y el compromiso a favor de los pobres.

Finalmente trata sobre la eucaristía, «pignus futurae gloriae», explicando la dimensión escatológica tal y como se expresa en la liturgia[4].

Síntesis teológica del misterio eucarístico. (cfr. Johannes Betz, sacramentum Mundi II, 951-972).

Aquí ofrecemos un resumen de este artículo, que de una forma más clásica –por lo menos en cuanto a la estructura-, presenta el estudio de la eucaristía. El P. Rosato lo cita en la bibliografía y lo considera un buen artículo para la presentación de la tesis.

I. Concepto:

-Eucaristía es el nombre con el que ya desde el siglo I se designa el sacramento de la cena del Señor. El término enlaza con la «acción de gracias» de Jesús en la última cena. (Lc 22,19; 1Cor 11,24; Mc 14,23; Mt 26,27) y es traducción del concepto hebreo «berakah», significa la alabanza recordando sus grandes acciones. En el griego «eu-jareis-tein», no sólo significa el sentimiento de gratitud, sino que comporta también su manifestación externa a través de un don.

- En el caso del sacramento eclesial, el don consiste en la realidad salvífica instituida por Jesús, la cual es Cristo mismo con su ser y si obra. Por esto, muy pronto la oración y luego los dones consagrados a través de ella reciben el nombre de eucaristía, que se define como: la actualización de la realidad salvífica de Jesús mediante las palabras de gratitud pronunciadas sobre el pan y el vino.

II. La institución de la Eucaristía por el Jesús Histórico.

- La Iglesia celebra la eucaristía en virtud de la potestad y del encargo que le dio Jesús. La institución de la cena por el Jesús histórico es el fundamento decisivo de toda la práctica y del dogma eucarísticos.

Sin embargo, esta convicción es actualmente discutida. Una tendencia radical de la teología protestante niega la institución del sacramento por Jesús, viendo en él sólo una práctica de la comunidad palestinense primitiva en recuerdo de las comidas de Jesús a la que después se unió la piedad de la comunidad helenista que entendió la presencia de Cristo como una cosa vinculada a los elementos de la cena. De este modo, la cena descrita y entendida en el NT, concretamente en marcos, como institución y presencia real de Jesucristo, es una retroproyección cristológica en la vida de Jesús de la cena comunitaria que celebraba con sentido escatológico la iglesia primitiva.

Frente a esta tesis, infundada en el NT, la institución de la cena eucarística por el Jesús histórico reviste hoy una importancia especial. Hablan en su favor tanto la antigüedad como el origen de la tradición. Su testigo más antiguo, Pablo, entronca su relato (1 cor 11,23) con una tradición recibida, que en último término procede de Jesús. Lo demuestra:

1) el colorido arameo del lenguaje de todos los relatos,

2) su antigüedad y forma, no dan espacio a una progresiva evolución cristológica por obra de la comunidad helenista

[4] Cf. . D. Borobio, *Eucaristía*, Madrid 2000, 92-95.

3) apunta también hacia el Jesús histórico el hecho de que las dos corrientes de la tradición, Pablo-Lucas y Marcos-Mateo, si bien discrepan en la redacción, sin embargo, coinciden en la concepción del contenido esencial de la cena.

4) las diferencias linguísticas han de atribuirse a los portadores de la tradición y la coincidencia objetiva de su concepción se debe indudablemente a que la tradición procede de Jesús.

5) Finalmente tiene su importancia la circunstancia de que, no es precisamente la propugnada desconexión de la cena respecto de la vida de Jesús, sino al contrario, su inclusión en ella y su explicación por la totalidad de esta vida, lo que esclarece el verdadero carácter del sacramento y hace posible una interpretación armónica.

- En efecto, el contenido decisivo de su vida, su función mesiánica, lo realiza Jesús cumpliendo la misión del siervo de Yahvéh descrita por el Deutoro Isaías. La muerte es para Jesús, no un mero suceso, sino una realidad consciente y querida, que él afirma como necesidad histórico-salvífica, decidiéndose libremente por ella (Lc 12,50). La absoluta disposición a cumplir la misión de morir por parte del siervo de Dios aparece (prescindiendo de las palabras sobre el precio del rescate: Mc 10,45) en las predicciones de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,32) que, en su núcleo, son auténticas profecías de Jesús, pero en la forma como se hallan en el NT, constituyen ampliaciones interpretativas de la Iglesia primitiva en base a su conocimiento acerca del trascurso real de la pasión.

Además de su muerte Jesús también predice su resurrección; pues, efectivamente, según Is 52,13; 53, 10ss, el siervo de Yahvé en premio por su muerte expiatoria experimenta una rehabilitación triunfal y es elevado a un rango cultual. Esta muerte de Jesús es un sacrificio martirial, en el cual no sucede como en el sacrificio cultual, donde un don determinado representa al que sacrifica y simboliza su entrega a Dios, sino que el mismo que sacrifica se hace don con su corporalidad concreta y realiza la entrega sacrificial en forma cruenta. Así la muerte de Jesús lleva consigo la resurrección como consecuencia interna, como momento esencial, a pesar de la diferencia temporal en la realización de ambos sucesos. De hacho, para el cuarto evangelista, la elevación de Jesús en la cruz significa también la exaltación a la gloria (Jn 3,14; 8,28;12,32ss).

- Con esta disposición a morir y con la firme convicción de que el sacrificio de su vida encuentra aceptación en el Padre e inicia una nueva situación salvífica, *Jesús celebra la última cena y la instituye como testamento*, en el cual el compendia todo su ser y su obrar mesiánicos, los condensa en don salvífico visible, incluso comestible, y los deja en herencia como sacramento. Así la cena del Señor no sólo ha de explicarse por el conjunto de la vida de Jesús, sino que es esta totalidad condensada en un símbolo. Su esencia se manifiesta ya por su peculiaridad como banquete de despedida (Lc 22,15ss; Mc 14,25), ceremonia que el judaísmo tardío atribuye a los patriarcas moribundos. Además, según los sinópticos, la última cena de Jesús es *cena pascual*, aunque según Jn 18,28 tenga lugar antes del término oficial de la pascua; en todo caso esta temporalmente cercana a esta y se halla ritualmente influenciada por ella.

- Una clave adecuada para la comprensión de la cena nos la ofrece *la idea bíblica del signo profético(ot)*, es decir, da la acción profética. Este fenómeno pretende ser, no sólo el vestido simbólico de una verdad, o una anticipación en imagen de suceso futuro, sino también la realización *inicial de un designio divino*. Allí, un acontecimiento dispuesto por Dios, no sólo es anunciado con palabras, sino que es producido causalmente y comienza a realizarse; no sólo se representa simbólicamente en una acción, sino que es

anticipado así realizado ya. El signo profético es un *signum efficax* de la acción divina. En este ámbito causal específicamente divino sitúa Jesús su cena:

a) el anuncia con palabras el sacrificio de su muerte, que funda la salvación;

b) lo representa simbólicamente por la entrega de los manjares como su cuerpo y su sangre, y lo hace presente;

c) convierte estos dones en el cuerpo sacrificado de su persona.

- *Todas las narraciones sitúan la acción en el horizonte de su muerte*. La primitiva forma apostólica de narración, que puede reconocerse en Pablo y en Lucas, hace esto ya por la indicación del tiempo (la noche en que iba a ser entregado) y por la adición, a las palabras sobre el pan, de un participio, inpensable para entender el texto y por tanto auténtico: "entregado por muchos" ("υπερ πολλον"). Con claro apoyo en Is 53,12 la muerte de Jesús aparece aquí como entrega martirial de su persona del siervo paciente de Yahveh. La misma concepción late en la segunda sentencia: " este caliz es la nueva alianza en mi sangre". El predicado "la nueva alianza" se apoya en el título del siervo de Yahveh, de Is 42,6 y 49,8 y caracteriza a Jesús como fundador de la alianza. Pero él cumple esta misión "en su sangre", es decir, por su derramamiento de sangre. El concepto bíblico "sangre" contiene la nota "derramada", como lo muestra la adición explícita "derramada por muchos" en Mc 14;24, es decir, en lugar y a favor de la totalidad de los hombres: en todo caso aquí se hace uso de Is 53,10.
- También el núcleo de la frase diferente de Marcos sobre el cáliz: "esta es mi sangre de la alianza", pone ante los ojos la muerte violenta de Jesús, si bien bajo un aspecto un poco distinto. Esta fórmula tiene su modelo en el Ex 24,8 y caracteriza ante todo el contenido del caliz como la "sangre" del sacrificio cultual separada de la carne; y luego caracteriza también la muerte de Jesús como una acción cultual, como separación de la sangre y la carne. Así, la muerte de Jesús aparece en todas las narraciones sobre la acción de la cena como el *suceso determinante*.

- *La muerte sacrificial así afirmada en las palabras es simbolizada todavía por Jesús mediante un signo sensible.* El actualiza su entrega al Padre por los hombres mediante la consagración de los manjares para convertirlos en su persona y mediante su donación a los hombres para que los coman. Así como la entidad de la comida y la bebida es totalmente para los hombres, así como ellas pierden su ser propio, pasando a formar parte del hombre y a edificar su existencia, del mismo modo Jesús (ya en la encarnación) es para los hombres, les pertenece, y el entrega su vida en la muerte para posibilitar la vida de estos ante Dios. Pero en definitiva, el don ofrecido en la cena, no es meramente un medio externo de representar su entrega sacrificial en al cruz, sino que es la única y misma ofrenda de la cruz, la realidad concreta del hombre Jesús. Y con ello está dada también, y asegurada, la identidad interna de los dos actos, así como la presencia actual de la entrega cruenta de sí mismo en la cruz, dentro de la oblación incruenta de sí mismo en al cena.

- Pues, por la fuerza divina de sus palabras determinativas, *Jesús convierte el pan y el vino en su persona sacrificada*. El término "cuerpo", como traducción de un equivalente semítico, en boca de Jesús significa, no sólo una parte del hombre, sino el *hombre entero en su corporalidad concreta*. Igulamente la "sangre", como *substancia de la vida* (Dt 12,23; Lev 17, 11-14), para los semitas significa el ser vivo unido a la sangre, sobre todo cuando el sufre una muerte violenta (Gen 4,10; 2 Mac 8,3; Mt 27, 4-25; Act 5, 28); designa, pues, la persona en el estado de derramar sangre.

Pero la presencia real queda insinuada por la estructura de la frase en las *palabras de la bendición*, la cual se distingue de los enunciados puramente simbólicos; en efecto, un indeterminado sujeto neutro es determinado por un predicado muy concreto. Y se explica mejor todavía por el *carácter de la cena como signo profético*, en el cual la acción y la palabra tienen la fuerza divina de hacer lo que significan. La presencia real de la persona está al servicio de la presencia actual de la acción actual de la acción del sacrificio, y se une con ella para formar un todo orgánico. Así, la eucaristía se convierte en un permanecer presente, a manera de comida, del suceso salvífico constituido en forma de sacrificio, el cual es "Jesús", en el que la persona y la obra constituyen una unidad indisoluble.

El mandato institucional «τουτο ποιετε εις την εμεν αναμνησιψs» da a la Iglesia también la potestad de hacer lo que hizo Jesús. Ese mandato ordena la igualdad formal de las reproducciones con la cena originaria de Jesús. Anámnesis es en sentido bíblico, no sólo la presencia subjetiva de una magnitud en la conciencia y la acción de los que recuerdan, sino también la repercusión y la presencia objetivas de una realidad en otra, especialmente la repercusión y la presencia de las acciones salvíficas de Dios en el culto. Pues este es ya en el AT el medio cualificado en el que la institución de la alianza llega a ser un suceso actual. El sentido de la frase puede describirse aproximadamente del siguiente modo: *haced esto (que yo he hecho) con el fin y el efecto de la presencia mía, o de la realidad salvífica que se da en mí.*

Además de narrar la institución, el NT explica ya fundamental y normativamente para toda la exégesis y dogmática lo que Jesús instituyó. *Pablo* da testimonio de la presencia real y somática de Jesús cuando enseña que el pan partido y el cáliz bendecido son participación («koinonía») en el cuerpo y la sangre de Jesús (1 Cor 10,16), cuando deriva la unidad de todos los cristianos como un solo cuerpo (Cristo) de que todos comen un mismo pan (1 Cor 10,17), cuando declara que la recepción indigna del cuerpo de Jesús es causa del juicio de Dios (1 Cor 11, 27-31). En cuanto el apóstol compara la cena del Señor con los banquetes en los sacrificios judíos y paganos (1 Cor 10, 18-22), la presenta también como una acción de sacrificar. El banquete del sacrificio presupone y hace presente la muerte del don sacrificado.

Juan ciertemente no ofrece ninguna narración de la institución, pero sí un amplio anuncio de la eucaristía en el gran discurso del Pan vivo (6, 26-63), que en su conjunto está concebido de cara al sacramento. Su tema es el verdadero pan del cielo. Este en su dimensión espiritual (procede del cielo y transmite la vida), esta realizado en el hombre histórico Jesús (Jn 6, 16-51b), y por cierto, como realidad física, como comida en sentido literal, en su «carne» (sarx), que esta destinada a ser la salvación del mundo y ha de comerse realmente («masticar»), e igualmente su sangre ha de beberse como verdadera bebida (6, 51c-58). Pero ese comer y beber presupone el sacrificio de Jesús. El sorprendente término (sarx) con relación a la "sangre" ha de enterderse, no como una parte del sacrificio separada de ésta, sino como una designación del hombre Jesús en su totalidad, según se demuestra por 1,14 y por el pronombre personal en 6,57 (el que "me" come). En la eucaristía permanece presente el descenso de Jesús desde el mundo celeste, su encarnación para la entrega del sacrificio (6,57s). Pero en la eucaristía también ejerce su eficacia la ascensión de Jesús (6,62), en cuanto esta posibilita la misión del Espíritu (7, 39; 16,7) y con ello nuestra cena sacramental (6,63). Pues lo que en él comunica verdaderamente la vida es, no la carne en cuanto tal, sino el Pneuma unido con ella, con lo cual se significa lo divino de Jesús (cf. 1Cor 15,45). También para Juan *la eucaristía es la presencia en una cena cultual de la realidad salvífica de Jesús.*

III. Configuración litúrgica de la cena en la Iglesia.
(se puede ver la evolución de la celebración litúrgica de la eucaristía en D. Borobio, *La eucaristía*, «La celebración de la eucaristía entre el permanente eclesial y la evolución cultural», 97-149.)

IV. Doctrina del Magisterio.

Donde la Iglesia expresa más profunda y ampliamente su concepción de la eucaristía es en la liturgia. En nuestros días, después de la encíclica de Pio XII, *Mediator Dei* el magisterio extraordinario resalta insistentemente esta idea en la constitución sobre la liturgia del Vaticano II. Concilios anteriores, al rechazar ciertas falsificaciones heréticas, definieron infaliblemente (aunque en forma capaz de evolución) determinados aspectos esenciales de sacramento; así el concilio IV de Letrán, los concilios de Constanza y de Trento (sesiones XIII; XXI ;XXII). Los concilios unionistas de Lyon II (1275) y de Florencia formulan para los orientales la inteligencia escolástica de la fe.

Cuando en la primera edad media, se agudizó el decidido simbolismo de Agustín y la presencia real de Cristo –en reacción contra un vulgar realismo físico- quedó volatizada en una presencia simbólica y meramente espiritual, lo cual sucedió de una manera todavía suave y moderada en la primera disputa sobre la eucaristía por obra de Ratramno (impugnado por Pascasio Radberto) y de una manera ya extrema y herética en la segunda disputa sobre la eucaristía provocada por Berengario de Tours (a quien combatieron especialmente Durando de Troarn, Lanfranco, Guitmundo de Aversa); después de muchos sínodos locales, por fin *el concilio Lateranense IV definió la identidad entre los dones consagrados y el cuerpo y la sangre históricos de Cristo en virtud de una transubstantación, de una conversión de la esencia de las cosas naturales en la esencia del cuerpo y la sangre de Cristo (Dz 430 (802).* Esta doctrina queda roborada y precisada en el concilio de Constanza contra Wicleff y contra Juan Hus; y el concilio de Trento contra los reformadores, de los cuales Zwinglio y Calvino negaban la presencia real, y Lutero sólo admitía sosteniendo la presencia simultanea de las dos substancias. Esos concilios enseñan: *La eucaristía contiene el cuerpo y la sangre de Jesús no sólo como un signo o una fuerza, sino real, verdadera y esencialmente, en virtud de una transubstantación*; únicamente permanecen las especies de pan y de vino. En cada una de las especies (ya en Dz 629 [1199]), es más, en cada una de sus partes, esta Cristo entero, no sólo durante la comunión, sino también antes y después; así presente, el es digno de adoración; Cristo es sumido realmente (Dz 883-890 [1651-1658]); en la Iglesia latina los fieles comulgan legítimamente bajo una sola especie.

Contra todos los reformadores, el concilio de Trento (ses. XXII) proclama dogmáticamente que la misa no es un mero sacrificio de alabanza y de acción de gracias, ni un mero recuerdo del sacrificio de la cruz, sino un verdadero y auténtico sacrificio, en el cual los sacerdotes ofrecen el cuerpo y la sangre de Cristo. Es un sacrificio propiciatorio por los vivos y difuntos, sin restar nada al de la cruz (Dz 948-952; 1751-1755). El concilio explica la misa como representación, memoria y aplicación del sacrificio de la cruz, aunque no define esos aspectos (Dz 938 [1740]). El mismo sacerdote y víctima de la cruz es el que actúa en la misa a través de los sacerdotes; sólo cambia la forma de la oblación (Dz 940 [1743]). La identidad de la acción misma del sacrificio que ahí esta implicada, es afirmada explícitamente por el Caatecismo Romano (II, 4, 74). Según Pío XII (encíclica *Mediator Dei:* Dz 2300 [3854]), la presencia por separado del cuerpo y de la sangre de Cristo en virtud de la consagración, simboliza la separación de los mismos en la muerte de Jesús.

El sacramento es realizado solamente por el sacerdote ordenado (Lateranense IV : Dz 430 [802]), independientemente de su santidad personal (concilio de Constanza: Dz 584 [1154]), sobre todo en la consagración (Pio XII: Dz 2300 [3852]; Vaticano II, Const. *De Ecclesia* II 10, III 28). Pio XII y especialmente el concilio Vaticano II subrayan expresamente la participación activa de los fieles en la realización de la eucaristía. Estos sacrifican no sólo a través del sacerdote, sino además junto con él (Dz 2300 [3852]; Vaticano II, Const Deliturgia II 48); ellos dan gracias y reciben la sagrada comunión (LG 10,11).

Por la preocupación de que ciertas tendencias modernas podrían reducir el contenido de la eucaristía, *Pablo VI*, en la encíclica *Mysterium Fidei*, (1965), acentúa con nueva insistencia la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en virtud de la trasubstantación, exigiendo que se conserve la terminología tradicional de la Iglesia, y afirma además la continuación de la presencia de Cristo en la eucaristía también después de la misa y la legitimidad de la adoración eucarística y de la misa privada. Una "transignificación", según la cual al pan y el vino reciben un nuevo significado como signo de la entrega de Jesús en la eucaristía, no es suficiente para interpretar la acción eucarística. Más bien, la nueva significación y la nueva finalidad de los signos se basan en el hecho de que ellos, en virtud de la transubstantación, reciben una nueva realidad óntica.

<u>V. Explicación teológica.</u>

Una teología que se sienta obligada a una profunda inteligencia de la fe todavía ha de elaborar sistemáticamente una amplia y ponderada inteligencia conjunta de la eucaristía, al cual conserve su rico contenido, comprenda su estructura esencial, esclarezca conceptualmente los multiformes aspectos de su esencia y los ordene adecuadamente en el conjunto.

Siendo la eucaristía el encuentro más íntimo e intenso del Cristo glorificado con los cristianos peregrinos, ella no puede explicarse satisfactoriamente tan sólo con categorías objetivas y estáticas, sino que ha de describirse también con categorías personales y dinámicas, pero evitando un mero simbolismo y funcionalismo. En la eucaristía el señor glorificado sale al encuentro del hombre, no bajo la figura propia de su gloria, sino bajo la figura simbólica, que el hace suya como forma de manifestación. Cristo sale al encuentro de los hombres, ocultándose y descubriéndose a la vez, bajo el signo sacramental de una cena. En él se hace presente para nosotros aquí y ahora y nos aplica eficazmente el sacrificio de su vida, con el que adquirió para todos la salvación.

El hecho de que Cristo realice su sacrificio en forma de una cena, no es un mero decreto externo, sino que obedece a una cierta analogía interna de ambas magnitudes. Dentro de la historia esta vinculación fue prefigurada en los banquetes sacrificiales del AT, de los cuales el canon romano cita el de Abel, el de Abraham y el de Melquisedec, así como en los sacrificios sangrientos de animales, que desembocaban en un banquete sacrificial. Tal conexión se basa objetivamente en la aptitud de la comida para expresar la donación de sí mismo que hace quien sacrifica, su entrega a los otros, su comunidad con ellos. Además de esto el banquete recibe una directa estructura sacrificial por el ofrecimiento –realizado ya en el judaísmo y por Jesús- de sus elementos a Dios. Así la entrega cruenta de Jesús en el sacrificio adquiere una presencia adecuada como banquete que es un sacrificio y como sacrificio que es un banquete, como oblación y entrega de los manjares.

En la celebración de la eucaristía el Cristo pneumático esta presente desde el primer momento como ministro principal, como sumo sacerdote que se ofrece a sí

mismo por nosotros, y como señor del banquete que se nos da a sí mismo. Podemos ver ahí *la principal presencia actual de la persona de Cristo* (en cuanto sujeto del sacrificio). Esa presencia se transmite y representa visiblemente la realidad salvífica de la Iglesia, es la aparición terrestre y la faz del supremo sacerdocio celeste de Jesucristo, es su "cuerpo" y el sacramento fundamental de la redención. Cristo ha entregado a la Iglesia su sacrificio cruento como incruento sacrificio ritual (cf. Concilio de Trento, Dz 938 [1740]).

En su celebración eucarística cada comunidad es representante de la Iglesia universal. Mas para que el sacrificio de los cristianos pueda ser realmente idéntico con el de Cristo, los que lo realizan han de estar cultualmente vinculados al supremo sacerdocio de Cristo y participar de él. Deben ostentar la estructura de Cristo en forma interna, óntica y cultual. Esa estructura se posee por el "carácter sacramental", que se confiere en diversos grados de intensidad por el bautismo, la confirmación y las órdenes sagradas, garantiza la condición de miembro de la Iglesia y con ello capacita para le culto.

La capacitación para la plena actualización del sacrificio de cristo se recibe por el carácter de la ordenación sacerdotal. Cristo realiza ahora su sacrificio «por el ministerio de los sacerdotes»; y, viceversa, el sacerdote actúa «in persona Christi». El carácter bautismal y (en mayor medida) el de la confirmación capacitan para la correalización activa del sacrificio en la oblación, acción de gracias y comunión. Según el Vaticano II (SC 48) también los fieles ofrecen la víctima inmaculada, no sólo através del sacerdote, sino además, juntamente con él, y se ofrecen a sí mismos (LG 10.11).

La comunidad celebrante no sólo recibe el fruto de la redención bajo la forma de comida, sino que también realiza activamente la acción redentora, ratifica a posteriori para sí el sacrificio hecho no sólo en bien suyo, sino también en su lugar. A través del símbolo de la comida, por la oblación, consagración y recepción de los dones del banquete, se apropia y hace visible y fructífero ese sacrificio. Pero con ello no añade ningún valor nuevo a la obra de Jesús. Su mérito consiste en aprehender los méritos de Jesús como único camino de salvación. Su verdadero sacrificio no es un intento de salvación por sí misma, ni una repetición del sacrificio de la cruz, sino una manifestación visible, una apropiación *hic et nunc* de este. Según esto, donde la Iglesia realiza más profundamente su esencia es en la eucaristía.

Ahora bien, para que los cristianos actualicen el único sacrificio de Jesús, no sólo se requiere que su ser quede esencialmente configurado por la persona salvadora de Cristo (en el banquete sacramental), sino también que su actuación sete acuñada por la acción salvífica de Jesucristo. Esto último acontece por el hecho de que ellos por el principio celebran la eucaristía como *anámnesis* de esta obra de redención. *Anámnesis* significa aquí no sólo la presencia subjetiva en la conciencia del celebrante que recuerda, sino también la *actualización aobjetiva*, el estar de lo recordado en la obra y la palabra cultuales. La anámnesis es además, no una mera parte limitada en el trascurso de la misa, sino un rasgo esencial y fundamental que la domina toda desde el principio hasta el final. Y en algunos lugares concretos (principalmente en el *unde et memores*) se hace más explícito ese rasgo general y se reflexiona sobre él.

Como anámnesis la celebración eucarística es la presencia actual de la acción del sacrificio de Cristo la cual empezó con la encarnación y llegó a su culminación en la cruz, en la muerte y en la glorificación de Jesús. Dicha presencia brilla ya en la forma cultual de la ofrenda de las dones, en los que la Iglesia se co-sacrifica a sí misma, y es invocada sobre las ofrendas y hacia su interior en las palabras de acción de gracias, particularmente en el relato de la institución, que como forma del sacramento es un constitutivo esencial. En él, el sacerdote habla sobre los dones en el estilo directo de

Jesús. Así, haciendo las veces de la persona de Cristo, el sacerdote se muestra como único representante pleno de la persona de Jesús, y sólo por sus palabras, penetradas por la fuerza de Cristo, la ofrenda sacrificial de la Iglesia se hace idéntica con el don del sacrificio de Cristo, que es el mismo como hombre. Y la acción sacrificial de la Iglesia se muestra irrevocablemente una con el sacrificio de Jesús.

La doble consagración, bien entendida como disposición total y soberana de Jesús sobre su cuerpo y su sangre, o bien, según Mc 14,24, como separación de los dos elementos vitales, simboliza y actualiza en todo caso la muerte de Cristo, en cuanto hace presente a Jesús como víctima. La presencia actual del sacrificio de Cristo se objetiva en la *presencia real somática de su persona como víctima (objeto* del sacrificio) y está anclada en ella; pero la presencia real se realiza en el horizonte y como momento de la acción sacrificial. Este hecho, importante para la estructura fundamental de la eucaristía, se muestra todavía en lo siguiente: al sacrificio pertenece esencialmente su aceptación por Dios; *el sacrificio real es el aceptado por Dios*. Dios acepta el sacrificio de la Iglesia porque es la presencia actual del sacrificio de Cristo. Ahora bien, del mismo modo que Dios aceptó la víctima de la cruz y, como signo de esto, en la resurrección llenó su cuerpo con una nueva vida, así también acepta la ofrenda de la Iglesia, idéntica con la del sacrificio de Cristo, y la llena de su vida, la convierte en la persona corporal de Jesús. La conversión afecta a la "sustancia", que aquí significa el metaempírico, auténtico y último núcleo esencial de las unidades de sentido que el hombre llama pan y vino. Este núcleo es transformado y pasa a ser la esencia de la persona corporal de Jesús. Pero, permanece la imagen empírica (las especies) de los alimentos, la cual muestra la presencia corporal de Cristo y su finalidad última, que esta en ser comido, pues a eso tienden los alimentos. La conversión es así preparación del banquete sacrificial, en el que llega a su consumación el sacrificio. Pero el don del sacrificio hace las veces del donador, y su aceptación por Dios significa que en principio él acepta también a quien sacrifica; y en este orden salvífico dicha aceptación se realiza como comunicación de dios mismo a la persona aceptada. En la comunión los hombres se apropian en la forma más íntima de la oblación de Jesús, que así los lleva hacia el Padre. La presencia real, somática, de Jesús posibilita el más profundo encuentro de Cristo con los cristianos, y la comunión, fin último del símbolo del banquete y acto imprescindible por lo menos del sacerdote, consuma el sacrificio eucarístico como parte esencial y no sólo integrante (así Pío XII: DS 3854). Según esto la estructura fundamental de la eucaristía es la presencia aplicativa de la acción salvífica de Jesús en un banquete sacrificial.

Si preguntamos por los fundamentos internos en virtud de los cuales un hecho pasado puede hacerse presente, hay que nombrar en primer lugar la esencia del sujeto que produce ese hecho. Las acciones salvíficas de Jesús, como actos de la persona eterna del Logos, tiene un carácter perenne, son siempre simultáneas con el tiempo caduco de la tierra. Además, están conservadas de alguna manera en la humanidad glorificada de Jesús, la cual según Tomás de Aquino (ST III, q.62 a.5; q.64 a.3) es el *instrumentum coniuctum* operante del Glorificado. Las pasadas acciones salvíficas, conservadas en la persona divina y en la naturaleza humana de Jesús, tienen la capacidad de adquirir una nueva presencia en el espacio y en el tiempo por y en un símbolo lleno de realidad. En ese símbolo aparece otro ser, que actualiza allí su esencia y desarrolla el dinamismo de esta. La auténtica naturaleza del símbolo en cuanto tal no es su propia realidad física por sí misma, sino la capacidad de mostrar y hacer presente la realidad originaria que significa. En virtud de su potestad autoritativa, Jesús vinculó tan íntimamente la cena a su sacrificio, que este desarrolla su esencia y se manifiesta en aquella.

En el horizonte y como momento de la presencia y aplicación de la acción sacrificial de Cristo, se produce también la presencia real somática de Jesús como víctima. El Cristo entero se hace verdadera, real y esencialmente presente y operante, y por cierto, bajo cada una de las especies y de sus partes, e incluso después de la misa de la misa, mientras se conserven las especies, la realidad empírica del pan y el vino como alimentos. En virtud de esta presencia la eucaristía es digna de adoración, pero de una adoración que no puede olvidar la conexión con el sacrificio de Jesús. La escolástica, que no entendió los términos cuerpo y sangre en el totalitario sentido bíblico de persona corporal, sino como partes anatómicamente delimitadas, sirviéndose de la idea de la concomitancia (al cuerpo pertenece la sangre; ambos implican al alma; el hombre Jesús incluye la divinidad) aseguró la totalidad de la presencia de Cristo. La comunión bajo una sola especie se debe a puntos de vista prácticos; es dogmáticamente legítima. Desde el concilio IV de Letrán y el de Trento, el dogma de la presencia real somática de Jesús es expresado mediante el concepto de «transubstantación» (conversión substancial), tomado en una aceptación más popular que filosófica. Lo que ahí se afirma dogmática o infaliblemente es, no una determinada concepción (p. Ej. Aristotélica) de la filosofía de la naturaleza sobre la substancia y su expresión terminológica, sino solamente la realidad creída de que la verdadera presencia del cuerpo de Jesús bajo las especies implica un cambio óntico en éstas, de que la esencia metaempírica de los alimentos consagrados ya no es la que les corresponde como pan y vino naturales, sino la del cuerpo y la sangre de Cristo, que ha transformado la naturaleza de aquellos. Cómo deba entenderse esta conversión en términos de filosofía de la naturaleza, depende de que haya de entenderse por substancia física y, en consecuencia, de cómo deban concebirse en relación con ella las manifestaciones empíricas del pan y el vino (todo eso esta sin esclarecer). Los diversos intentos de interpretación son teologúmenos y tienen la dignidad de éstos, pero no poseen valor de dogma.

En consecuencia la eucaristía se presenta como la presencia sacramental y la aplicación de la acción salvífica (decisiva para la salvación de todos) que es jesús mismo en el banquete sacrificial de la Iglesia instituido por él. La eucaristía es: el don supremo del Señor; la glorificación inicial de las realidades mundanas; la inclusión del cuerpo en la gloria de la redención; el vínculo de la más íntima unidad de los hombres con Dios y entre ellos; un principio decisivo de la catolicidad temporal y espacial de la Iglesia, y la más profunda realización de su esencia.

LA EUCARISTÍA EN LA VISIÓN TRINITARIA DE J.P. ROSATO.

Presenta un estudio sobre los sacramentos, desarrollado a partir de las líneas trazadas desde el Vaticano II.

Objetivos de este estudio en la visión del P. Rosato son:

1.- Enriquecer la teología sacramental con la teología bíblica, trinitaria y moral.
2.- Situar los sacramentos en el horizonte de los ritos religiosos de la humanidad.
3.- Descubrir el origen de los sacramentos, no en las palabras, sino en los gestos proféticos de Jesús.
4.- Subrayar el papel del Padre y del Espíritu, junto con el Hijo, en los sacramentos.
5.- Descubrir el nexo existente entre la gracia sacramental y el estilo de vida cristiano en la sociedad, tomando muy en cuenta el influjo reciente de cuatro especializaciones al respecto: el de la teología fundamental, bíblica, trinitaria y moral.

II. PRIMERA PARTE: DIMENSIÓN PNEUMATOLÓGICA (EPÍCLESIS).

La primera parte de su estudio se inspira en la invocación litúrgica, y explica los sacramentos -y en ellos la Eucaristía, que junto con el Bautismo forman los dos sacramentos principales en la visión del autor- como acciones epicléticas realizadas en la unidad del Espíritu Santo.

Tradicionalmente, la teología de los sacramentos se ha incluido en un esquema cristológico, basado en la secuencia "Cristo -> Iglesia -> Sacramentos" (Jesús funda la Iglesia y ésta recibe de El la autoridad para celebrar los sacramentos). Nosotros pretendemos completar este esquema cristocéntrico (anamnético) con uno pneumatológico (epiclético). Es decir, este estudio comienza con la pneumatología en lugar de con la cristología. El esquema, pues, que adoptaremos será "Cristo -> Espíritu -> Sacramentos-> Iglesia" (Cristo envía su Espíritu para animar los gestos sagrados de sus seguidores e introducirlos cada vez en la Iglesia).

En el primer capítulo del libro se ofrece una reflexión fundamental sobre el fenómeno de la invocación cultual que se encuentra en las distintas tradiciones religiosas. Nos basamos para ello en el diálogo con etnólogos y sociólogos de la religión que constatan cómo la invocación de la divinidad es un tema principal en la práctica religiosa de todos los pueblos. Esta consideración nos llevará a admitir que Dios actúa en todas partes por el poder de su Espíritu. Adoptamos, pues, un método inductivo, comenzando por las intuiciones de etnólogos y sociólogos hechos a religiones primitivas y no cristianas, para decir con ellos que "la participación al rito y hacer el bien son aspectos correlativos de una actitud fundamental de la humanidad de frente a la divinidad", es decir, el rito y la moral son elementos clave en la compleja constelación de la experiencia que comprende una visión sagrada del cosmos.

Muchos sociólogos sostienen que el culto es un factor intrínseco en el mantenimiento de la cohesión y del equilibrio social. Desde aquí, el culto puede ser definido como una invocación, expresada simbólicamente, dirigida a la divinidad, que hace a los participantes conscientes de sus más profundos valores sociales, los reúne en una entidad moral y los inicia en un comportamiento altruista.

Ahora bien, si es verdad que el culto puede ofrecer a la comunidad humana el sentido de un objetivo común a alcanzar y presentar un conjunto de valores, es también verdad que el culto puede tener un efecto desintegrante. En el primer caso, el rito religioso es creativo y profético; en el segundo, es contraproducente y mágico. El rito es *profético* siempre que contribuye a la estabilidad del grupo social, eleva los objetivos hacia el altruismo y consolida la capacidad moral de autorenovación. Es mágico siempre que destruye lazos sociales duraderos, orienta a sus seguidores a buscar el bien privado y rechaza los valores escatológicos que empujan hacia adelante a la sociedad.

En conclusión, vemos que el culto religioso y la cohesión social están unidos en el sentido que el poder moral de las sociedades humanas depende de sus símbolos sagrados, ya que estos expresan sus valores más elevados y son la fuente última de la renovación.

1. El Espíritu Santo como Persona divina que facilita el desarrollo del culto profético.

En esta sección, el conocimiento de la divinidad, en cuanto es inicialmente experimentada como un impulso al culto divino y al compromiso moral, será descrito como una confesión implícita de la divinidad del Espíritu Santo. Al seguir este modo de proceder, procuramos evitar un fundamentalismo bíblico y dogmático, y procuramos continuar la investigación patrística y medieval de los *vestigia Trinitatis*. Mantenemos, pues, todavía el método inductivo.

Desde esta perspectiva, el rito auténtico y la moralidad auténtica aparecen en sí mismas como eventos de gracia, es decir, son iniciados por el Espíritu de Dios, de quien adquieren su eficacia constante y su fuerza renovadora. Cuatro parejas de conceptos sintetizan la acción del Espíritu en el rito que lleva al compromiso moral: origen-futuro, historia-trascendencia, don-acogida, conocimiento-amor. En efecto,

1. El Espíritu, actuando en la epíclesis, lleva la creación a su futuro.
2. El Espíritu, mediante la epíclesis, da a la historia de un pueblo una trascendencia continua.
3. El Espíritu, por medio de la epíclesis, permite que un don del creador encuentre acogida.
4. El Espíritu, actuando en la epíclesis, transforma el conocimiento de Dios en amor hacia El.

Analizando los datos científicos sobre la epíclesis ritual de la divinidad y el compromiso que la acompaña, los teólogos cristianos pueden descubrir en estos fenómenos huellas de la actividad divina universal atribuida al Espíritu Santo. En efecto, la precisa identidad de la divinidad, en cuanto *facilita* la invocación, es la del Espíritu Santo, el Señor descrito en el tercer artículo del Credo como el que concede a la humanidad participar en la vida divina.

Vemos, pues, cómo una lectura pneumatológica de los datos relativos a la interrelación entre el rito epicléptico y la moralidad social, explica cómo todo culto, aunque sea de manera atemática, está unido a los aspectos más importantes del tercer artículo del credo cristiano. En efecto, el culto tiene que ver con la cooperación con el Espíritu en el dar gracias al Creador por todos sus dones y especialmente por su Hijo (aspecto trinitario), realizando la armonía y el objetivo social (aspecto eclesiológico), plasmando los símbolos sagrados y participando en ellos (aspecto sacramental) y, por último, buscando vías de renovación del cosmos en la esperanza (aspecto escatológico).

2. El Espíritu mediante los sacramentos constituye a la Iglesia en la unidad y la envía en misión profetica.

Este capítulo se pone el acento en los sacramentos entendidos como acciones epiclépticas realizadas en la unidad del Espíritu Santo. La lógica adoptada en esta sección para justificar el punto de partida pneumatológico es la siguiente: una vez que Jesús de Nazaret fue glorificado después de su muerte, se convierte en el único dador del Espíritu a sus seguidores, para hacer de ellos una comunidad unida a El que, además, esté implicada en su misión de conducir todas las cosas al Padre. Se puede decir, por eso, que la Iglesia es co-instituida por el Hijo y por el Espíritu. La Iglesia necesita siempre estar unida a Cristo y ser enviada por El mediante el Espíritu Santo. Este proceso se actúa de maneras diversas que encuentran su punto de convergencia en los sacramentos. En este capítulo se explica cómo los sacramentos llevan la Palabra de Dios, los carismas, la oración individual y el amor social a su culmen, al tiempo que los refortalecen, convirtiéndolos en fuente de unidad más profunda y de misión más eficaz.

Por otro lado, con estos dos términos, unidad y misión, se iluminará también el concepto de la gracia sacramental, o sea, el efecto puramente gratuito y transcreador que el Espíritu realiza en los cristianos por las acciones epiclépticas realizadas en unión con El.

Por último, este capítulo pretende oponerse a una comprensión unilateralmente espiritual de la celebración de los ritos como tales, y de la gracia sacramental que resulta de ella. La secuencia Espíritu -> símbolos -> comunidad -> misión, desea mostrar el carácter dinámico de los sacramentos entendidos como acciones epiclépticas desarrolladas por la Iglesia, unida al Espíritu, para extender en el mundo la liberación ya obtenida por Cristo y su reorientación de todas las cosas hacia su cumplimiento en el Reino del Padre.

a. El Espíritu es invocado para santificar las acciones simbólicas y la asamblea implicada en ellas.

Manteniendo que la identidad y la misión de la Iglesia surgen de dos fuentes -Cristo, en su misterio pascual, y el Espíritu Santo, en el misterio de Pentecostés-, se puede afirmar que los sacramentos tienen un doble aspecto: cristológico y pneumatológico.

Dado este doble aspecto, hay que aclarar la distinción entre la institución única de los sacramentos por parte del Hijo, tal como la expresa la anámnesis y la prognosis litúrgica, y su prolongación eclesial por parte del Espíritu, tal como se expresa en la epíclesis litúrgica. En otras palabras, nos debemos preguntar qué añade la obra del Pneuma a la del Verbo.

Se puede responder sintéticamente que la epíclesis del Espíritu complementa la anámnesis y la prógnosis del Hijo ofreciendo tres factores esenciales a la vida de la Iglesia: la mediación, la exultación y la inculturación.

La epíclesis litúrgica puede ser considerada tanto como invocación como acción del Espíritu Santo. Por eso, la Iglesia, reunida para celebrar el rito, o sea, para invocar el Pneuma divino sobre las acciones simbólicas y sobre sí misma, expresa al mismo tiempo la confianza en que esta oración invocatoria será atendida. ¿De dónde nace tal confianza? Nace de la identidad y la misión del Espíritu Santo como exclusivo santificador de la existencia y de las obras de la Iglesia, como lo fue de la humanidad y de las obras del Verbo encarnado. Si el Padre quiere que la comunidad histórica de su Hijo sea el signo definitivo de la salvación humana, ha de querer también la santidad fundamental de la Iglesia en la unidad y la fuerza del Espíritu Santo. La acción de invocar el Espíritu quiere decir que la Iglesia, ya santa por su fundación y por su fin, busca su crecimiento en la santidad por la mediación que el Espíritu realiza entre ella y el Hijo. La epíclesis es, pues, posible por la santidad de la Iglesia, presupuesto de todas sus acciones concretas.

b. La epíclesis litúrgica y el carácter comunitario y ortopráxico de la gracia santificante.

La comprensión de los sacramentos como acciones invocatorias realizadas en la unidad y en la fuerza del Espíritu Santo revela que la gracia santificante hace a la Iglesia misma epicléptica. Mediante los sacramentos, la Iglesia se convierte en una comunidad que vive como celebra, es decir, que vive de la invocación continua del Pneuma divino.

Que la Iglesia sea de suyo invocatoria comporta las siguientes perspectivas de la gracia sacramental:

1.- La gracia realiza mucho más que la mera unión interior de los cristianos con el Espíritu Santo.

2.- La gracia tiene su origen en los gestos simbólicos.

3.- La gracia tiene relevancia profética, mueve a los cristianos a obras de justicia y caridad.

4.- La gracia anticipa ya el definitivo cumplimiento de la creación en la Parusía del Hijo y en la alegría final del Padre.

Afirmar que la gracia sacramental hace a la Iglesia epicléptica significa admitir el papel central del Espíritu Santo en el dar a los cristianos la libertad no sólo de conocer la verdad del Hijo encarnado, sino también de cumplirla.

Los sacramentos comunican un conocimiento vivo de las actitudes morales de Jesús; el Espíritu Santo se da en la gracia santificante no sólo para consolidar en los cristianos estas actitudes, sino también para infundir en ellos la actitud fundamental de apertura por parte de Jesús a la benevolencia salvífica del Padre.

III. ACCIONES ANAMNETICAS Y PROGNOSTICAS REALIZADAS POR, CON Y EN JESUCRISTO.

En esta parte, los sacramentos de la Iglesia son explicados como acciones anamnéticas y prognósticas realizadas por, con y en Cristo. Dado que la primera parte de este estudio ha trazado el horizonte trascendental de los sacramentos como actos invocatorios, la segunda puede presentar los gestos simbólicos de Jesús de Nazaret como eventos singulares e irrepetibles que corresponden a este horizonte.

En general, se puede constatar que los teólogos católicos post-tridentinos subrayaban más el aspecto anamnético que el prognóstico de los sacramentos. En esta parte cristológica cada uno de los sacramentos es considerado como enunciación dramática, anamnética o prognóstica, de un aspecto específico de la salvación obtenida *pro nobis* por Jesús, y del análogo comportamiento ético que supone. Es decir, dado que Jesús iniciaba su vida pública manifestándose en el Jordán como el justo, queriendo la justificación plena de los otros, y en su momento culminante en el Cenáculo como el amigo dispuesto a darse por los demás, los sacramentos serán tratados en dos grupos complementarios: los que se ponen en relación a su justicia y los unidos a su autodonación.

Para desarrollar esta parte Cristológica, Rosato se ayuda del reciente diálogo entre exegetas y dogmáticos sobre el descubrimiento de la semejanza entre los **ôt** o gestos simbólicos realizados por los profetas de Israel y aquellos realizados por Jesús para iluminar el nexo entre el comportamiento ritual de Jesús y los ritos litúrgicos de la Iglesia. Estos últimos se fundan sobre **Jesús, que guiado del Espíritu Santo, realizó acciones proféticas de tipo extraordinario, comunitario, provocativo a la conversión y anticipativo del futuro**.

Como habíamos indicado anteriormente, Rosato distingue dos entre los sacramentos principales: el Bautismo - alrededor del cual coloca la Confirmación, la

Reconciliación y la Unción, como sacramentos relacionados con los **ot** de Jesús en favor de la justicia, de la esperanza, de la paz y de la compasión - y la Eucaristía - en torno a la cual se encuentran el Matrimonio y el Ministerio, sacramentos en relación con los actos proféticos de autodonación, de servicio y de fidelidad de parte de Jesús.

IV. SEGUNDA PARTE: LOS SACRAMENTOS RELACIONADOS CON LA AUTODONACION DE JESUS: EUCARISTÍA, MINISTERIO Y MATRIMONIO.

Los sacramentos unidos al bautismo son integrados y perfeccionados por medio de los unidos a la eucaristía, ya que la justicia es creíble sólo si los que la practican se unen en un amor radical al Padre y al prójimo. Dicho de otra forma, los sacramentos orientados a la justicia tienen su punto de llegada en los sacramentos orientados a la autodonación. Estos, a su vez, son punto de partida, ya que, o crean -como en el caso del Ministerio y del Matrimonio-, o sostienen -como la Eucaristía-, las vocaciones públicas específicas gracias a las cuales los cristianos toman parte en el autodonarse de Jesús. Los que reciben estos sacramentos, dirigen el amor, del cual han sido hechos partícipes en el Espíritu Santo, hacia el perfeccionamiento de la sociedad humana, y de esta forma dan gloria al Padre.

El método que seguiremos será basar los sacramentos unidos a la Eucaristía a los *ôt* proféticos de autodonación, de servicio y de fidelidad, con los que Jesús ha querido dar la propia vida por amor al Padre y a todos los hombres.

Los sacramentos unidos a la Eucaristía ayudan a los cristianos a "permanecer unidos a la vid" o a los aspectos ontológicos y existenciales de su existencia, entendida como un permanecer en el amor de la Trinidad, y a "dar mucho fruto" o los aspectos prácticos-sociales y escatológicos de su compromiso ético, entendida como una misión de amor emprendida junto a la Trinidad. La gracia recibida en la Eucaristía, en el Ministerio y en el Matrimonio contiene, pues, el imperativo que mueve a los cristianos a unirse a la misión de amor que Dios Uno y Trino ha ya iniciado y que quiere continuar hasta que todos, junto a la misma creación, estén unidos en su eterna comunión de recíproca autodonación.

1. La Eucaristía como *ôt* autodonante de Jesús y símbolo real de su cuerpo y de su sangre.

Sociólogos y etnólogos de la religión subrayan el papel central y funcional del convite sagrado en el sistema cultual de muchos pueblos. La participación en banquetes sagrados suele tener las siguientes características: son actos religiosos, comunitarios, éticos y pedagógicos.

A la luz de la reflexión sociológica, se puede constatar que el Espíritu Santo que mueve a los hombres a celebrar convites sagrados revela la expresión categorial y definitiva de esta trascendental tendencia religiosa en el comportamiento a la mesa de Jesús de Nazaret, y sobre todo, en el adoptado por El en la Ultima Cena.

Jesús ha considerado el banquete final con sus discípulos como el inicio de la nueva alianza de la humanidad con el Padre, entendida para *justificar* a los pecadores de todos los tiempos. Para Jesús la acción simbólica de la Ultima Cena justifica a los pecadores ante el Padre, les da una experiencia anticipativa de la alegría del Reino, los une, reconciliándonos unos con otros, y así les ofrece la renovación de sus almas.

Las palabras y las acciones de la Ultima Cena ejemplifican también todas las características de un *ôt* profético. Este acto simbólico realizado por Jesús en el cenáculo

puede ser considerado como el verdadero inicio, psicológico y espiritual, de su muerte física sobre el Calvario y de su justificación en la carne en la resurrección.

Dado que la Cena del Señor es la anámnesis del *ôt* realizado por Jesús en el cenáculo y llevado a su primer cumplimiento en el misterio pascual, este sacramento es más una re-presentación que una repetición de estos hechos salvíficos. Y como la prógnosis del fin de este *ôt*, la Cena del Señor es también una prefiguración de su cumplimiento último en el Reino.

Por la anámnesis y la epíclesis eclesial, la acción eucarística hace que los símbolos del pan y del vino, ya asociados con la creación y con la pascua hebrea, se convierten en símbolos reales del cuerpo y sangre de Jesucristo, resucitado en la potencia del Espíritu Santo.

El fin de la presencia real de Cristo en la liturgia de la Iglesia es hacer posible que El mismo, junto a su autodonación salvífica y escatológica, pueda ser realmente accesible a los suyos.

En la Iglesia, el Espíritu conserva la continuidad entre el *ôt* autodonante de Jesús y el de los cristianos, asegurando que las dimensión comunitaria, ética y anticipativa de su "acción parabólica" sigan siendo actuales y eficaces en la historia. Cada vez que la carne y la sangre de Cristo son recibidas por sus seguidores bajo la forma sacramental del pan y vino consagrados, el mismo Cristo representa al mundo su transformante *ôt* autodonante, une sus miembros en un cuerpo social, los mueve a la conversión en la forma de un amor más genuino e inclusivo, y les ofrece una experiencia prognóstica de la irrupción de la era mesiánica en sus vidas y sus actividades.

La celebración de la Cena del Señor debe ser celebrada con confianza plena en el poder del Espíritu Santo para renovar la Iglesia y para hacer que su culto autodonante sea fuente de vida y de libertad no sólo para los cristianos, sino también para toda la humanidad y para el mismo mundo. Esta visión eclesial, social y cósmica de la Eucaristía ha sido subrayada especialmente por el Vaticano II:

> "El Espíritu Santo a todos les libera, para que con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convierta en oblación acepta a Dios. El Señor dejó a los suyos la prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial"(GS 38).

Si la Iglesia debe poner en práctica el amor concreto de Jesús que ella re-presenta y prefigura en la liturgia eucarística, entonces este *ôt* autodonante debe ser acogido como un modelo del objetivo que el Salvador desea realizar en el interior del mundo, hasta que El vuelva.

En la Eucaristía la Iglesia adquiere conciencia de su destino como comunidad llamada a condividir su realidad y sus bienes con los otros, y de su relevancia como signo antitético frente a los ricos.

En esta misma línea, para Pablo, la verdadera y propia validez de la Eucaristía, depende del grado de autodonación y condivisión de los bienes que contradistingue esta celebración (cf I Cor. 11,17-29).

Cada vez que la Iglesia reunida en la liturgia eucarística parte el pan y distribuye el vino de la nueva creación y proyecta este gesto ritual en el mundo mediante actos sociales de interdependencia y generosidad, ella ofrece un signo incomparable de la unión final por alcanzar en el futuro pero que ha sido ya inicialmente realizada en su existencia y en su misión.

V. TERCERA PARTE:
DIMENSIÓN DOXOLOGICA (GLORIA AL PADRE)

En una última parte, el P. Rosato termina este enfoque trinitario hablando de la finalidad doxológica de los sacramentos. Las dimensiones epicléticas y anamnético-prognósticas de la liturgia y de la práctica cristiana, no existen para sí mismas, sino que son orientadas a una finalidad que las une y completa: la glorificación del Padre.

A lo largo de este tercer apartado subraya el autor que tanto el culto litúrgico-ritual que realiza la Iglesia cada vez que celebra los sacramentos, como el culto existencial (cf Rom. 12,1) que realizan aquellos que practican los valores del reino, son una verdadera adoración al Padre, es decir, una existencia cristiana, vivida auténticamente, **es liturgia y praxis, culto y servicio de la gloria de Dios**

Retomando las dos parte anteriores de este estudio se puede decir que la **gracia sacramental** tiene como fin propio la glorificación del Padre mediante actos comunitarios y proféticos, inspirados por el Espíritu Santo, que extienden el comportamiento ético de Jesús en la historia. Dicho esto de la Cena del Señor se puede decir que la praxis de amor social de parte de los cristianos está unida en modo estrecho a su participación continua en la Liturgia de la Eucaristía, en la cual, la gracia recibida de los otros sacramentos relacionados a la autodonación de Cristo -es decir Matrimonio y Ministerio- es renovada y profundizada.

La gracia sacramental que surge de estos sacramentos relacionados con la autodonación de Jesús revela el carácter irreal de los valores opuestos de avaricia, egoísmo y deslealtad, por ello la participación a los ritos eclesiales revela la necesidad indispensable que los cristianos realicen un culto existencial en las diversas formas de integridad moral.

En un último punto, Rosato demuestra como la ortodoxia y la ortopraxis sacramental, son vistas como dos formas - la una intelectual u la otra moral - por medio de las cuales los cristianos se convierten cada vez de nuevo en una comunidad de fieles orientados al Padre.

En este sentido habla la *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II:

> "**Ahora el Reino de Dios es hecho presente primariamente por medio de la celebración del Sacramento de la Eucaristía. En ella los frutos de la tierra y del trabajo de los hombres, pan y vino, vienen transfigurados, en un modo verdadero real y sustancial, en el Cuerpo y la Sangre de Jesucristo, mediante la potencia del Espíritu Santo y las palabras de los ordenados...a fin que Cristo pueda ofrecerse al Padre y a nosotros... Cada vez que participamos de la Eucaristía, descubrimos en este sacramento el verdadero significado de nuestra actividad en favor del progreso y de la paz del mundo y encontramos la fuerza con la cual podemos empeñarnos generosamente en nuestro trabajo social, motivados por el ejemplo de Cristo que en este Sacramento da la vida a sus amigos (Jn. 15,13)**" (129).

A estas alturas podemos decir que la celebración de la Eucaristía -y de cualquier otro sacramento visto en esta perspectiva- impulsa a los cristianos a actuar en la sociedad de un modo epiclético porque invoca al Espíritu, anamnético-prognóstico porque recuerda y anuncia al Hijo, y doxológico porque alaba al Padre.

Finalmente la Eucaristía puede ser definida como **" Un evento simbólico, profético y moral realizado por la asamblea litúrgica para reactualizar la salvación definitiva del mundo iniciada por el Padre-Creador, realizada por el Hijo-Recreador y extendida por el Espíritu Transcreador".**

ESQUEMA DEL TEMA (Siguiendo la Dogmática de Müller, 695-726).

LA CELEBRACIÓN SACRAMENTAL DE LA KOINONIA HUMANA-DIVINA (La eucaristía: Sacramento del amor de Dios)

Los temas de la doctrina sobre la eucaristía.

1. *La posición central de la eucaristía.*(cfr. la introducción del tema).

2. *La eucaristía en el testimonio bíblico*

1. La comida comunitaria con Jesús como señal del reino de Dios escatológico.

· La institución del banquete sacramental como memorial de la última cena de Jesús con sus discípulos antes de padecer concuerda con el rasgo esencial de su misión de anunciar el reino de Dios y de inaugurarlo en el destino de su persona.

· Entre las acciones significantes en que acontece el reino de Dios se encuentran la curación de enfermos, la expulsión de demonios, y las comidas de Jesús con los pobres y pecadores y marginados, que anticipan el banquete nupcial escatológico (Mt 22,1-14).

· La comida milagrosa de miles de personas (Mc 6,31-44) y Jn 6, debe entenderse como paralelismo que supera la comida del pueblo de Dios en el desierto con el maná que Dios hizo descender del cielo. Mediante esa acción, Jesús demuestra ser el nuevo Moisés. Es el mediador de la alianza nueva.

· No puede desligarse esta praxis del reino de Dios del destino de la persona de Jesús. En la última cena, en la que alcanza su plenitud las restantes celebraciones y señales del reino de Dios, el mismo Jesús explica la conexión interna entre su singular comunión con el Padre y su misión como mediador de este reino.

2. La última cena y la fundación dela alianza escatológica por Jesús.

· La eucaristía eclesial tiene un inequívoco punto de referencia histórico en la celebración de la última cena.

· Han llegado hasta nosotros 4 relatos del suceso: por un lado la forma tradicional y textual paulino-lucana (cfr. textos) y la mateo-marcos. A ellos hay que añadir el discurso de Cafarnaum de Jn 6, que desarrolla cristológicamente el misterio de la eucaristía.

· Aunque no es posible reconstruir el texto literal exacto e las decisivas palabras explicativas de Jesús acerca del pan y del vino (debe de tenerse en cuenta que los relatos de los evangelios llevan ya la marca de la práctica litúrgica de las comunidades), sí se puede conocer su genuina intención.

· La forma literaria más antigua, transmitida por Pablo, insinúa, por el colorido del lenguaje, un origen palestino, lo que permite rastrear la forma textual de esta tradición hasta el 40 d. C.

· Antes de entregarse a la muerte, Jesús celebra una cena de despedida con sus amigos. Al igual que los patriarcas, los bendice, dejándoles en herencia un testamento y una heredad.

· La cena de despedida revela algunos puntos de conexión con la fiesta pascual y toma de ella algunos aspectos básicos.

· Pero dentro de esa comida Jesús instituye algo nuevo: El pan lo reparte como cuerpo entregado y el vino como sangre derramada por «muchos» (carácter mediador universal de Cristo). El pan y el vino que les da hace presente su entrega en la cruz.

3. El proceso de formación de la forma básica de la eucaristía en la primitiva Iglesia.

· El mandato «haced esto en memoria mía» no significa repetir la última cena en cuanto tl, ya que ella es irrepetible. Lo que debe hacerse es memoria de Jesús en la acción eucarística de la entrega vicaria de su vida para la consumación del reino de Dios.

· La «cena del señor» se celebró primitivamente antecedida de un ágape, pero también se podía llevar a cabo sin el precedente banquete comunitario. Esatba asociado sobre todo al domingo (1 Cor 16,2; Hch 20,7; Ap 1,10). Estaba asociado también a la enseñanza de los apóstoles (Hch 2,42), dando testimonio de llo el relato pascual de los discípulos de Emaús (Lc 24, 25-32).
· Ante los posibles abusos con ocasión de las comidas comunitarias (consumición de vino, discriminación de pobres), se tomó, al fin, la decisión de separar la comida de la eucaristía en sentido estricto (1 Cor 11,20).

3. *Las diversas etapas de la evolución doctrinal (desarrollo genético de la fe)*

1. Para el pensamiento patrístico oriental hay dos modelos argumentativos sobre la eucaristía, uno alejandrino y otro antioqueno. En Occidente dominó el pensamiento simbólico de Agustín y, de sesgo más realista Ambrosio. En general, los Padres razonaban en el horizonte metafísico de las ideas platónicas del modelo y de la copia.
2. La comprensión simbólica de la Antigüedad entró en crisis al enfrentarse a las concepciones gérmanicas> para la teología eucarística significó que el símbolo real se redujo a mero símbolo, o bien contrariamente, se entendía de modo muy realístico. Así lo testifican las dos controversias eucarísticas, (s. IX y XI). Al final de ellas surgió la doctrina de la transubstanciación de la Alta Esacolástica.
3. Una nueva crisis en la intelección de la realidad, provocada por la concepción mecanicista de la naturaleza y el incipiente desarrollo de las ciencias naturales desembocó, en la Baja edad Media, en una crítica a la doctrina de la transubstanciación. Se intentaron varios modelos de comprensión (consubstanciación, impanación).
4. La reforma protestante criticó algunas prácticas de la piedad popular. El punto esencial de esta crítica surgía de la concepción de justificación y se refería al carácter sacrificial de la misa.> Sólo veían el sacrificio eucarístico como una aportación humana, yuxtapuesta al sacrificio de la cruz, para conseguir de Dios el perdón de los pecados.
5. El conc. De Trento centró sus esfuerzos, con la ayuda de las llamadas «teorías sobre el sacrificio de la misa», en iluminar las interconexiones y las diferencias entre el sacrificio de la cruz y el de la misa.
6. En la estela de la renovación generalizada de la teología a partir de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, se alcanzó en el siglo xx una nueva concepción teológica global de la doctrina sobre la eucaristía.

4. *Principales documentos magisteriales sobre la doctrina de la eucaristía.*

1) la confesión de Berengario de Tours en 1079 (DH 700).
2) la confesión de fe propuesta por Inocencio III a los valdenses (DH 794)
3) el decreto *Cum in nonnullis* del concilio de Constanza (1415) sobre la «comunión sólo bajo la especie de pan», contra Juan Hus (DH 1198-1200).
4) la bula *Inter cunctas* (1418) del papa Martín V, que presenta alos wyclifitas y husitas una serie de preguntas, entre ellas algunas relativas a la presencia real y la transubstanciación (DH 1256ss).
5) El *Decreto para los armenios*(1439) del concilio de Florencia (DH 1320-1322).
6) Las tres declaraciones del concilio de Trento frente a la reforma protestante:
   - el *Decreto sobre la eucaristía*, sesión 13 (DH 1635-1661)
   - la doctrina acerca de la comunión bajo las dos especies y la comunión de los párvulos, sesión 21 (DH 1725-1734)
   - el gran decreto sobre el sacrificio de la misa, en la sesión 22 (DH 1738-1759; 1864,1866).
7) la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII (1947).
8) la enciclica *Humani Generis* (1950), en lo relativo a la transubstanciación.
9) SC y LG del concilio Vaticano II.
10) La encíclica *Mysterium fidei* de Pablo VI sobre la transubstanciación.

5. *Principales declaraciones doctrinales* Síntesis doctrinal: Partiendo de SC 47> describe la esencia, la significación y la realización de la eucaristía. Nos da los elementos esenciales de la doctrina eucarística:

1. La fundación crsitológica: Cristo instituyó, en la última cena, la eucaristía como memorial real (*anámnesis/memoria)* de su muerte y resurrección. Él es el sujeto del sacrificio de la cruz y de la *actualización sacramental de este sacrificio* bajo la modalidad de las acciones litúrgicas de la Iglesia. Todos los aspectos que caracterizan el sacrificio de la cruz, se dan en la eucaristía: alabanza a Dios, acción de gracias, oración y expiación.
2. La dimensión eclesial: Jesús ha confiado a la Iglesia la celbración de esta memorial, hasta que él vuelva. Cuando la Iglesia celebra la eucaristía se edifica a sí misma para lo que realmente ella es: comunión de vida con Cristo. La eucaristía es así autorealización de la Iglesia.
3. Gracia del sacramento: el aspecto interior del sacramento, lo que obra, es la comunión con Cristo (=presencia real).
4. Perspectiva escatológica: En ella, Cristo ofrece al Hombre la autocomunicación definitiva de Dios al hombre en el Hijo de Dios, que se hace presente en el ES hasta su regreso glorioso.
5. Signo sacramental: *Decreto para los armenios* (DH 1320), pan y vino (materia), palabras de institución (forma).
6. Ministro y sujeto: La eucaristía la celebra la Iglesia toda, de acuerdo con su forma sacramental (SC 7). El sacerdote, en persona Cristo y como Cabeza de la Iglesia, los laicos, ene l ejercicio del sacerdocio común. Sólo pueden recibir el sacramento los bautizados que se hallan en comunión plena con la Iglesia. Quedan excluidos quienes han perdido la gracia santificante a consecuencia de pecados graves.